

ANTROPOLOGÍA E HISTORIA. ELEMENTOS PARA UNA CRÍTICA DE LA MODERNIDAD

JUAN B. FUENTES - FERNANDO MUÑOZ

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: Diseñamos el esquema de una filosofía de la historia, determinando para ello la relación entre dos modos del tiempo histórico, comúnmente reconocidos, que hemos designado como «anular» y «secular». Dicha idea de historia nos conduce a una crítica del programa moderno de cancelación del curso histórico como definitiva realización del proyecto de racionalización y pacificación del mundo. Lo que pretendemos es mostrar de qué modo, lejos de haberse cumplido dicho proyecto, nuestro tiempo presente se caracteriza más bien por una singular «crisis de los elementos antropológicos» de la historia, debida a una muy peculiar «turbulencia» producida en la dimensión del tiempo histórico que hemos caracterizado como «anular» o antropológica. Esta turbulencia sería efecto de la presencia de formas modernas de producción y consumo capaces de ir deshaciendo el tejido de *enseres* que constituyen lo que hemos entendido como el *endoesqueleto* cultural de la sociedad y, por ello, como la *fuerza de apertura al mundo*. Dicho diagnóstico ha requerido, a su vez, determinar la función de endoesqueleto de la sociedad y de fuerza de apertura al mundo que atribuimos a los objetos de la técnica o *enseres*.

PALABRAS CLAVE: annus, saeculum (siglo), épocas y eras, modernidad, ultramodernidad, enseres, doble formalización, endoesqueleto cultural de la sociedad, fuerza de apertura al mundo, consumo individual, lúdico-libidinal y de masas, crisis de los elementos.

Anthropology and History: Elements towards a Criticism of Modernity

ABSTRACT: Our aim is to outline the sketch of a philosophy of history by establishing the relationship between two commonly recognized ways of understanding historical time, which we have designated as «annular» and «secular». Such an idea of history leads us to a criticism of the modern program of cancellation of the historical course as a final fulfilment of the project of rationalization and pacification of the world. The purpose is to show in which way that project is far from having been fulfilled and how our time is rather characterized by a singular «crisis of the anthropological elements» of history, due to a very peculiar «turbulence» taking place within the dimension of historical time, which we have characterized as «annular» or anthropological. This turbulence would be the effect of the existence of modern ways of production and consumption that are capable of ruining the fabric of *enseres*, which constitute what we have understood as the cultural endoskeleton of society and thus the source of opening to the world. Such a diagnostic requires, in turn, the determination of the society's function as endoskeleton and as the source of opening to the world that we confer on objects of technique or *enseres*.

KEY WORDS: annus, saeculum (century), times and ages, modernity, ultramodernity, enseres (equipment, in a house, furniture and fittings), double formalization, cultural endoskeleton of society, opening source to the world, individual, ludic-libidinous and mass consumption, crisis of elements.

«Regresa el reino de Saturno, y nace nuevamente
el gran orden de los Siglos»

(VIRGILIO)

1. ANNUS-SAECULUM

1.1. Ciclos antropológicos y curso histórico

Tomamos como punto de partida la idea común de una conjugación de dos planos temporales en el curso histórico, planos mutuamente engranados que llamaremos *anular* y *secular*. Nos atenemos, en efecto, a las etimologías latinas de los más característicos nombres de la modulación histórica del tiempo: *annus* y *saeculum*¹.

De un lado un tiempo cíclico, *anular* diremos, con ritmos reiterados de finales y comienzos distintos, más no propiamente *nuevos*. El núcleo generador de estos ritmos se encuentra en la iterativa promoción generacional, donde cada generación anterior es germen continuo de la siguiente. Un tiempo que llamamos *anular* porque en buena parte de su existencia cotidiana estas generaciones recurrentes se doblan sobre sí mismas, sin que tales círculos se enhebrén en el hilo continuo del tiempo histórico. De este modo su *seguir* es siempre *volver a empezar* desde el principio. Podríamos llamar *antropológico* al terreno en el que, ya antes de la historia continua o *secular* pero también en su curso, los hombres despliegan una existencia que se reanuda invariablemente. Esta ausencia de variación, que suponemos que debió resultar estricta en la prehistoria antropológica, resultará menos estrecha con la agitación histórica de las culturas y las batallas. A pesar de todo, este tiempo cíclico mantiene un hondo arraigo en el curso histórico mismo. Este tiempo *anular* supone un rasante humano universal (genérico-anterior) que los antropólogos registran y analizan. Se trata de un estrato presente en los hombres de todas las edades y geografías. En efecto, la recurrencia cotidiana está asociada a las actividades más perentorias e inmediatas del *convivium* y el *connubium*. Alimentación y reproducción no ya zoológicas, pero tampoco propiamente históricas, aunque se den inmersas en la sustancia y forma de la historia. Ahora bien, estas actividades cíclicas anidan² en la forma histórica, lo que las eleva al plano del tiempo secular, modificándolas. Esta inscripción del tiempo cíclico en la historia secular reduce su ini-

¹ Annus -i. Del gr. *Ἀνήδω*: perfeccionar, terminar por completo. Según Varrón, de *anus*, círculo. Saeculum y seculum y saclum -i: De origen muy obscuro, San Isidoro lo deriva de *sequor*, seguir.

² Este término, «anidamiento», apunta a la refundición de materiales procedentes de tramos anteriores de un curso de fenómenos en tramos posteriores, de escala ontológicamente más profunda. Gustavo Bueno habla al respecto de «anamorfosis» o «refundición anamórfica». «Anidamiento» es utilizado por DAMASIO, A., 2006, p. 41.

cial extensión universal (genérica-anterior) que se conservará ahora sólo materialmente. Entendemos que es precisamente la conservación *material* de estos componentes no históricos y, por tanto, de algún modo trascendentales a la historia de las diversas sociedades humanas particulares históricas, la razón última del relativismo que acompaña al enfoque antropológico. En efecto, en el horizonte de este tiempo cíclico las sociedades aparecen distribuidas y dispersas, capaces de satisfacer de modo funcionalmente equivalente sus necesidades productivas y reproductivas. No en vano aparecen cerradas en su propio tiempo recurrente. *Pero dicho relativismo incurre en el espejismo que resulta de contemplar la modulación anular del tiempo al margen de la historia, es decir, separada de su dimensión secular.*

Por su parte, el tiempo histórico que llamamos *secular* se constituye cuando esta misma promoción de generaciones sucesivas se dispone en la continuidad de una herencia cultural que termina rompiendo cualquier recurrencia idéntica de tales generaciones, merced a un *continuo diferencialmente acumulativo*. Cuando la herencia cultural se distribuya desigualmente escindiré la íntima unidad de los círculos antropológicos. Y es justamente en virtud de esta escisión por lo que los anillos temporales de los diversos grupos antropológicos, siempre de entrada plurales, acabarán enhebrados en el hilo continuo de la historia.

Efectivamente, una vez que los grupos humanos produzcan en grado suficiente los característicos enseres que los definen, resultará que la influencia o gravedad de unas generaciones sobre las siguientes no sólo habrá desbordado la copresencia de las sucesivas clases de edad, sino que también acabará por deshacer la posibilidad de la relativa transformación idéntica de unas sociedades que, como el barco de Teseo, todavía conseguían la reposición de sus partes formales sin alteración de su forma substancial. A estas sociedades estables se refería la antropología, en su momento, como sociedades frías o sin historia, acaso antes una idea límite que una realidad que pudiera finalmente arrojar la arqueología prehistórica.

Los factores que inicialmente bloquean y finalmente imposibilitan la indefinida *transformación idéntica* de estas sociedades son los factores determinantes del amanecer histórico. Aunque resultan del mayor interés, no son aquí el objeto directo de nuestro interés. A este respecto, nos limitamos a apuntar a lo que concebimos, por una parte, como un proceso de *acumulación diferencial de la herencia cultural*, y en inseparable correspondencia con ella, a la multiplicación expansiva de los círculos culturales. Tales círculos culturales —de temporalidad inicialmente *anular*— en cuanto lleguen a estar mutuamente presentes se verán abocados al enfrentamiento mutuo que los enhebra en el hilo sucesivo del *siglo*, es decir, en el tiempo propio de la historia. Es este tiempo secular el que nos presenta el problema de determinar en su continuidad la irrupción que constituye (¿constituyó?) la modernidad.

1.2. Continuidad y discontinuidad de la historia

Por su parte, la cuestión de la continuidad y discontinuidad de la historia puede contemplarse como la forma que adopta en el seno del tiempo histórico secular la abstracta distinción de partida entre el tiempo anular y el propio tiempo secular. En efecto, en el curso lineal continuo de la historia, en que interseccionan esferas culturales de diverso radio, se plantea la cuestión de su división epocal; el problema de las edades históricas, la última de las cuales llamamos «modernidad».

Por lo que toca a su continuidad, el tiempo histórico puede determinarse como un presente en transición continua, un hilo de ciclos generacionales sucesivos que arrastran consigo una herencia cultural determinada. Esta continuidad es la de un ininterrumpido presente, desde el cual se actualiza en cada caso la perspectiva histórica (*quod non est in actis non est in mundo*). Respecto de cada presente forman parte del pretérito los individuos que sobre ese presente pueden ejercer su influencia, sin que desde ese mismo presente actual podamos gravitar sobre ellos. Forman parte del futuro todos aquellos sujetos sobre los que podemos ejercer nuestra influencia sin que ellos puedan actuar sobre nosotros. Finalmente, formamos parte del mismo ciclo presente todos aquellos individuos susceptibles de ejercer, unos sobre otros, influencias mutuas. Esta posibilidad de influencia está en función de la posición relativa del individuo tanto en el curso temporal, cuanto en la geografía histórica de su radio cultural. Así pues, el presente histórico se nos aparece como una especie de círculo activo de radio indefinidamente abierto que avanza continuamente en el curso secular de la historia.

Es evidente que el alcance de esta gravedad histórica del presente en curso es irreductible a la actuación etológica de unos animales sobre otros. En efecto, semejante gravedad histórica se ejerce a través de un tipo de realidades determinantes que llamamos *formas culturales* o *enseres* (entre ellos las palabras) con la intención, como luego veremos, de que este término aluda a la importancia ontológica que los objetos de la producción antropológica poseen, en virtud de su estructura doblemente formalizada. Del análisis de esta estructura doblemente formalizada de los enseres nos ocuparemos sumariamente pocas líneas más adelante. En suma, este curso continuo de gravitación del pasado en el presente, impelido al futuro, constituye el hondo cañamazo de las sociedades, sobre el que se definen sus épocas, y que tomado como un todo llamaremos *Era*.

En efecto, este presente histórico, que constituye un círculo temporal en curso, manifiesta la continuidad secular de la historia. Sobre su continua trayectoria pueden cifrarse cesuras que, *sin romper la continuidad «intrahistórica» de este presente continuo de una misma Era*, permitan establecer edades diversas y sucesivas que manifestarán la discontinuidad reiterada de la historia. La fijación de estas edades constituye el problema de la periodización de la historia, cuya determinación es fundamental para la comprensión de la fase postrema, que aquí deseamos atender.

2. LAS ÉPOCAS O EDADES DE LA HISTORIA

Se trata, por tanto, de distinguir en el *siglo* —en el sentido en que venimos utilizando el término, pero sin renunciar a sus connotaciones teológicas— las épocas de su curso. Es esta una cuestión planteada precisamente en el tiempo reciente de la modernidad, es decir, un problema característico de un tiempo nuevo que pudo tener a la vista no sólo tiempos inmediatamente pretéritos (Antiguo Régimen), sino también las reliquias de una Antigüedad en querrela con la cual establecer su propia posición liminar. La modernidad no sólo tiene a la vista tiempo inmediatamente pasado, sino épocas pretéritas, y merced a ello puede adquirir conciencia de su propia edad, así como del problema que involucra la idea misma de época o edad histórica. La modernidad se manifiesta así como la época de la reflexión: como el lapso histórico en que el círculo cultural máximo o hegemónico logra la representación objetiva del ejercicio mismo de su historia. A esto solemos llamar «conciencia histórica». Podríamos hablar a este respecto de «mayoría de edad», si admitimos una analogía suficiente entre la biografía del individuo y el curso de la llamada Historia Universal, es decir, del *universal concreto* en que consiste el recorrido secular de los diferentes círculos culturales en su trama mutua. A este respecto, definir las épocas de la historia requiere que ésta haya alcanzado una cierta edad, que puede juzgarse analógicamente la edad de su «madurez» y que históricamente constituye la «modernidad» (*modus hodiernus*).

2.1. *El curso de la historia: la guerra y la discordia*

Nuestros elementos de historia han partido de una distinción genérica y fundamental, semejante a la diferencia geométrica entre la recta y la curva. Ciclo y curso que, sin embargo, no son operables desde luego mediante algún instrumental análogo al euclídeo: la regla y el compás³. No hablamos del tiempo construido por las ciencias físicas, sino del tiempo en cuyo seno se constituyen los hombres y del que son indisociables, a menos que tratemos de las especies humanas biológicas olvidándonos de la historia. Este tiempo histórico —constituido por la doble dimensión que hemos llamado *anular* y *secular*— es constitutivo de la subjetividad específicamente humana (histórica), la cual resulta como tal *incomprensible* al margen del mismo. De ahí la dificultad que encuentran las llamadas ciencias humanas en sus análisis del hombre según diversas categorías particulares abstractas (psicológica, económica, sociológica, jurídica...) pretendidamente desprendidas de la historia.

El tiempo anular del ciclo cultural puede considerarse, como dijimos, el límite abstracto al que hubieran tendido las primeras sociedades propiamente

³ Tampoco el espacio fenoménico es reductible al tratamiento geométrico mediado por aparatos reglados. Este espacio y tiempo históricos configuran *mundos vividos* de estructura compleja, a cuyo análisis apuntara de un modo sumamente fértil W. Dilthey frente al esquematismo positivista.

te antropológicas, aquellas primeras sociedades ya *vertebradas* en torno a los enseres, como en torno a la estructura viva e integrada capaz de sostenerlas, una estructura que, como luego veremos, cifraremos bajo la idea de *endoesqueleto*. Estas sociedades se articulan sobre la estructura productiva de unos objetos doblemente formalizados, cuyo análisis se aborda más abajo, pero sin alcanzar todavía la escisión derivada de una acumulación diferencial de esa herencia cultural. De este modo se mantendrían en un inestable equilibrio que permite la re-actualización continua de su orden social, es decir, su indefinida «transformación idéntica». Su paz interior hay que vincularla justamente a ese equilibrio. Esta paz germinal ha dado lugar a concepciones idílicas, nostálgicas de un paraíso perdido cuya realidad es, sin embargo, la propia de un abstracto *tipo ideal*. Por su parte, las razones de la mencionada acumulación diferencial de la herencia cultural pueden arriesgarse hipotéticamente, pero en todo caso quedan abundantes rastros de su efecto. A este respecto podemos apostar por la tesis de que el problema esencial afrontado por las sociedades arcaicas ha sido el del empobrecimiento y miseria (comparativos o «socialmente percibidos») de una parte de los miembros de estos primeros ciclos sociales antropológicos. Problema que no dejará de recurrir a sucesivas escalas ampliadas hasta nuestros días: su signo indeleble es la caravana de Abraham en busca de una Tierra Prometida. Por otra parte, este genético y remoto orden social estuvo vinculado a la configuración de las estructuras de parentesco, organización social que envuelve a su forma tradicional de producción, de suerte que la ruptura de su paz homeostática quedó profundamente ligada a un doloroso jirón producido en el tejido del parentesco⁴.

«... para Antígona la pólis y la categoría de lo histórico —y de lo racionalmente organizado y dominado en lo temporal— han puesto trabas primero irrelevantes y luego destructivas del ser que puede llamarse “familiar”, “telúrico”, “cíclico”, orden en el cual el hombre se encontraba literalmente en su hogar al hallarse en lo intemporal»⁵.

Esta dolorosa ruptura justificaría, sin duda, la maldición de Isaias 5.8 sobre *los que añaden casa a casa y juntan campo a campo hasta apoderarse de todo el terreno*. Ya en el umbral de la historia se buscaron formas de suspensión de esta creciente fractura que abría un abismo entre los miembros del mismo ciclo cultural, a la vez que se generaban, sobre nuevas tierras crecientemente pobladas, nuevos excedentes de miseria. De este modo comienza a conjugarse la tensión interna y la presión externa (*stásis-pólemos*). En efecto, el medio más inmediato y expeditivo de evacuación de la tensión interior ha sido siempre la expansión hacia el exterior, mediante la cual nuevos asentamientos vertidos sobre *tierra de nadie* han podido servir de espita que reduzca el grado y el riesgo de la discordia interna. Pero esta tierra interpuesta acabará siendo poblada

⁴ Es muy notable que el término griego «*kēdos*» reúna los significados de *parentesco político* y *dolor*.

⁵ STEINER, G., 1987, p. 298.

hasta la saturación, y la colonización habrá de contar inexorablemente con la guerra y la victoria. Las grandes murallas son el índice marmóreo y vertical de la historia.

2.2. *Comunión y soledad*

La historia avanza así sobre el curso interminable de las luchas, las guerras y las batallas. Esta concepción de la historia es hoy reputada antigua, cuando resulta simplemente clásica. Aunque anhelemos ciertamente el final de la gran carnicería, el aliento de batalla de la historia no deja de soplar puntualmente sobre nuestras cabezas. En realidad ambos modos de guerra (interior-exterior) se conjugan desde el inicio histórico, como se conjugan tensión y presión en el cuerpo político.

Ateniéndonos a una perspectiva que quiere ser máximamente genérica, nos limitamos a indicar una figura consubstancial al proceso de la historia y comúnmente reconocida. En efecto, son muchos los que han visto en el curso de la historia un proceso de *integración* de los individuos en círculos de radio creciente, que ha avanzado en proporción directa a sucesivos aumentos de la *diferenciación* entre los mismos individuos, integrados en los sucesivamente reampliados círculos sociopolíticos que podemos llamar «civilizaciones».

Una conocida formulación del esquema de integración-diferenciación que sigue el curso histórico, es la ofrecida por Norbert Elias, quien lo concibe como un «proceso de la interdependencia creciente, la intensificación de la diferenciación de las funciones sociales y, congruentemente, el establecimiento de vínculos cada vez más amplios, de unidades de integración cada vez mayores...»⁶.

Una formulación análoga, pero acaso más precisa, nos la ofrece Gustavo Bueno en los siguientes términos:

«*Ley del desarrollo inverso de la evolución cultural*: la Cultura, en cuanto todo complejo que reúne a todas las culturas humanas, tomada en su estado inicial, reconocible ya como humano, evoluciona de suerte que el grado de distribución (dispersivo) de sus “esferas” (o “culturas”) disminuye en proporción inversa al incremento del grado de atribución (disociativa) constitutivo de sus categorías»⁷.

Nos importa señalar ahora que la precisión de estas formulaciones y la rigidez lógica de sus términos sitúa el campo histórico en un terreno inevitablemente abstracto, sin duda imprescindible para hacerlo inteligible, pero que supone un riesgo que quisiéramos compensar: el riesgo de hundirnos en la *impiedad*. Esta *asebeia* constituye un peligro constante para quienes afirman disponer de una mirada distante del campo de los fenómenos históricos que analizan. La distancia podrá resultar de la neutralización del sujeto de conocimiento en los resultados de sus operaciones científicas, o bien de su entrenamiento en la con-

⁶ ELIAS, N., 1993, p. 330.

⁷ BUENO, G., 1996, p. 198.

templación distanciada (*distanzierung/detachment*) de los fenómenos antropológicos. En cualquier caso, el des-aprecio de una visión pretendidamente objetiva corre el riesgo de impiedad. La fórmula ejemplar en la que se realiza este peligro «gnóstico» la encontramos en las palabras neopaganas de Plotino, para quien el sabio «no cree que los ricos tengan ventajas sobre los pobres, ni los príncipes sobre los súbditos» y para quien «el asalto a las ciudades y las matanzas de niños y mujeres son acontecimientos nimios que no deben preocuparle» (*Enneadas* II, 9, 9 1-5 y III, 2, 15, 43-47).

Pero nuestra pretensión quiere ser la de *compensar* el riesgo citado, no la de renunciar a la inteligibilidad de los fenómenos históricos. A este respecto, la fórmula de la que Gustavo Bueno llama *ley del desarrollo inverso de la evolución cultural* que, en cuanto formulación abstracta de una pretendida ley resultaría justamente imputable de impiedad, ha de ser compensada por la comprensión adecuada de los riesgos que esconde toda pretensión de análisis positivo y naturalista de los fenómenos históricos. A este respecto es necesario reconocer que el propio Bueno se ha hecho cargo de la imposibilidad de todo frío cálculo racional *in historicis*, justamente sobre el reconocimiento de la historicidad constitutiva del sujeto:

«No tiene sentido, en conclusión, plantear la cuestión como si se tratase de sobreañadir una voluntad (positiva o negativa) o una carga emocional a un supuesto “cálculo racional”, previamente establecido, puesto que es precisamente en ese cálculo racional en donde debe figurar ya la materia de la razón práctica, es decir, la misma voluntad efectiva de mantener o destruir, o de transformar, la configuración de referencia. La cual, a su vez, habrá de considerarse como un resultado o efecto de razones prácticas previas»⁸.

Es imprescindible renunciar a cualquier forma de contemplación alciónica de los fenómenos antropológicos, en particular a esa presunta perspectiva objetiva que envuelve el moderno proyecto de las *ciencias* del hombre.

«Quien “contempla fríamente”, sin la menor contaminación emocional, el supuesto despliegue futuro de determinadas configuraciones dadas de algún modo en nuestro pretérito y que permanecen en el presente (...) no por ello los contempla más “racionalmente”, lo que ocurre sencillamente es que no se ve implicado (acaso de modo irracional) en el proceso de su desarrollo, y que mantiene una actitud contemplativa (...) y no práctica. Una actitud contemplativa que habría que considerar irracional precisamente por su frialdad y distanciamiento, por cuanto significa subestimar la influencia que en el curso del proceso cabe atribuir a las propias operaciones humanas»⁹.

Sobre esta consideración descansa nuestra preferencia terminológica por el lenguaje mundano en general y, en especial, por aquellos términos en los que trasluzca el elemento estimativo y pragmático, que juzgamos consubstancial al mundo de la vida histórica. Así, por ejemplo, preferimos decir *enseres* antes que

⁸ BUENO, G., 1997.

⁹ *Ibid.*, § 3.

objetos técnicos, o *anidamiento* antes que anamorfosis; y por eso diremos también *comunidad y soledad*, antes que integración y diferenciación... Entendemos que esta preferencia no supone, en ningún caso, renunciar al esclarecimiento del contenido lógico material que estas palabras entrañan.

El riesgo que asociamos al proyecto de conocimiento objetivo de los fenómenos antropológicos constituye, por su parte, un momento muy característico del proceso de la modernidad. No sólo porque moderno es el proyecto de las ciencias del hombre, sino también porque el desarrollo de la modernidad supone un nuevo grado en la secuencia histórica de integración y diferenciación.

La fase moderna del *proceso de la civilización*, cuyo esquema radica en este proceso de integración y diferenciación, tiene efectos en los planos anular y secular que venimos señalando. Un eco de estos efectos en las modernas ciencias humanas puede hallarse en las continuas referencias a la distinción Asociación/Comunidad, cuyo referente clásico, como es sabido, es F. Tönnies, pero cuya presencia es constante en el pensamiento social moderno.

La distinción entre estructuras comunitarias y societarias está vinculada, en efecto, al doble plano temporal que venimos señalando. Podría distinguirse en abstracto Comunidad de Asociación señalando como límite a una germinal organización comunitaria estricta cuyo paradigma son las estructuras de parentesco. En estas estructuras la simpatía fluye en una suerte de ósmosis o *comunidad perfecta*. Por su parte, el límite opuesto lo constituye, a modo de cota posterior, la idea abstracta de una Asociación contractual asimismo perfecta. En esta nos encontraríamos con extremos grados de *soledad*. Se entiende así que el viejo problema de la extensión de la simpatía más allá de las relaciones comunitarias, paradigmáticamente familiares, sea un problema fundamental para sociedades que, como las modernas, han alcanzado grados máximos de integración y diferenciación. Pero este problema, que es acuciante en las sociedades modernas, está presente ya en los inicios mismos del curso histórico, en los que la dolorosa ruptura del ciclo anular del parentesco ha quedado registrada en la tragedia antigua:

«Cuando en los versos 71 y 72, con su vehemente “a él habré de sepultar” y su (rara) ruptura de sentido después del verbo, Antígona emplea el egō, la palabra es una amarga concesión. Ese “yo” es ahora el indicador de su soledad, de esa obligada ruptura con la unidad del parentesco, con la colectividad de la familia o del clan que hacía posible la fusión de sentimientos, propósitos y acciones»¹⁰.

Así como contemplamos un plano temporal anular anidado en el tiempo de la historia secular, hemos de considerar asimismo anidadas a las figuras comunitarias más características en estas formas modernas de vinculación societaria, cuyo modelo es el *contrato*. Es cierto que la tendencia a este límite contractualista o societario alcanza grados en los que la cota parece realizarse al punto de que, en efecto, la modernidad se ha concebido no ya como un grado

¹⁰ STEINER, G., 1987, p. 253.

nuevo, sino como realización límite de este proceso y, por lo mismo, como fecha de cancelación de su dialéctica por realización del individuo.

2.3. *Época y Era*

2.3.1. La era de la razón: un ciego laberinto de luz

Es índice de modernidad la cuestión por la modernidad misma. No en vano hemos definido inicialmente la modernidad como la época de la reflexión objetiva sobre la historia. Pero ello supone finalmente no poder dejar de hacerse problema de la propia naturaleza de semejante vanguardia reflexiva. Éste es el sentido que tienen las usuales denominaciones de la modernidad como edad de la «representación» o de la «ilustración». Sucede que envuelto de algún modo en esta representación moderna de la historia se abre paso un problema característico que, más allá de la nueva época que nos define, remite a las ideas mismas de *novedad*, de *época* o, en general, de *historia*. La filosofía moderna ya no podrá dejar de ser en su nervadura básica filosofía de la historia.

Esta escalada de la historia reflexiva culmina cuando el curso secular del tiempo histórico, en el que se enhebran los diversos ciclos culturales, alcanza una cota crítica cuya definición está envuelta en el problema que tenemos planteado. Este moderno grado crítico, que permite contemplar el curso histórico ejercitado, puede consistir en el rango universal logrado en el estado presente de un mundo que alcanza y articula a todas las sociedades históricas. En este punto se hace posible la mutua comparación y estimación de los ciclos culturales envueltos en la madeja planetaria de la historia. A este respecto también puede juzgarse la modernidad como la época de realización, siquiera sea esquemática o intencional, del Género Humano. Por lo demás, siempre podrán rastrearse antecedentes germinales de esta idea de Género Humano allí donde algún círculo cultural haya tratado de hacer valer su unicidad sobre la totalidad de las sociedades antropológicas a su alcance, lo cual ha podido tener lugar de modos muy diversos.

En todo caso, señalar períodos diferenciados en el continuo secular, las llamadas tradicionalmente «épocas», es tema de nuestro tiempo. Se trata de lapsos o cuantos históricos, definidos a partir de ciertas soluciones de continuidad. Estas cesuras se dan, sin embargo, a una escala diferente de aquella en que ha de mantenerse la continuidad insalvable de esa «intrahistoria» que hemos llamado anular o antropológica. En efecto, la suspensión (*epochē*) de la continuidad secular jamás anuló el hondo basamento del siglo, es decir, la continuidad de esta intrahistórica Era.

Pero la modernidad, edad de la historia, quiere ser en aparente paradoja la edad de su final. Un final de la historia meramente decretado si, como sostenemos, la modernidad no puede hacer cumplir su decreto. Habría que atribuir un asombroso poder taumatúrgico a la luminosa conciencia moderna, cuya emergencia misma barrería el oscurantismo que estaría tras la insistente persistencia de la historia. Esta conciencia salvífica se ha pretendido realizada en la forma

de una ciencia de la historia y/o la sociedad desde la cual afirmar la cancelación del siglo. En efecto, la modernidad, más allá del tránsito epocal, pretende haber desanudado la honda continuidad histórica, de suerte que antes que un mero cambio de época¹¹ quiere suponer el inicio de una nueva Era.

Inicio absoluto que quisiera alzarse sobre una ciencia nueva del mundo y del hombre sobre la cual reorganizar de raíz al hombre y al mundo, reorganización revolucionaria sobre base científica. El despliegue y extensión masiva de la ciencia descuarjaría como un huracán luminoso el oscurantismo del pretérito y, en especial, de la por antonomasia llamada *Edad Oscura*. La organización científica (*racional*) de la sociedad se presenta como el *éschaton* desde el cual suspender la historia. Una suspensión y superación cuyo signo —entre tantos— bien podría ser el plan comteano para una definitiva reorganización científica de la sociedad. Resulta crucial, pues, determinar el lugar que en el mito de la modernidad *absoluta* habrán de jugar las llamadas ciencias del hombre.

Si tradicionalmente la periodización histórica fijaba épocas en el curso histórico, lo hacía siempre sobre el bastidor de la continuidad secular de una misma Era. Pero es la continuidad de la Era lo que la modernidad ha pretendido abolir. Acaso se encuentre aquí un fundamento metapolítico del furor adverso a la religión, más allá de su anticlericalismo meramente contrario a la Iglesia, tan característico de las revoluciones inaugurales del tiempo nuevo. En efecto, su pretensión de absoluto inicio ha de rechazar cualquier otra fundación absoluta (metapolítica) cual es la *alzada* (*áirō*) misma de la historia secular y heredada.

En cuanto que *absoluta* una fundación semejante tendrá que acudir a la intervención de un exterior metahistórico como principio incondicionado de su constitución. Así al comienzo de la Era se hallará, de un modo u otro, una intervención transcendente, que, más allá del mundo, signifique su apertura desde siempre y hasta siempre. Seguramente el choque más hondo entre grupos puede considerarse ligado a la inconmensurabilidad —no sólo cronológica— de sus respectivos tiempos fundamentales, es decir, a la inconmensurabilidad metafísica de sus propias Eras históricas, que significan el armazón continuo del tiempo anular. De esta suerte la inconmensurabilidad a la que apuntamos, más allá de la historia secular, alcanzaría a los fundamentos antropológicos de las sociedades respectivas.

En suma, entendemos que tras la *apoteosis* de las ciencias se encuentra la necesidad metafísica de partir de su *sacralización* como claves de la nueva fundación del tiempo: Año I, principio del absoluto conocimiento, Era de la Razón.

¹¹ *Época* (del gr. *epochē* - *épechō*: *sobrellevar* pero también *retener, suspender*) se define en singular, en español hasta 1869, como: «Punto fijo y determinado de tiempo, del cual se empiezan a numerar los años. *Initium certum aliquod unde anni numerantur*», pero desde 1869 el Diccionario de Autoridades recoge su forma plural y con ello el sentido de fases o edades. Por su parte, y pese a su equivocidad, podemos reconocer a *Era* el valor de unicidad, de cómputo absoluto no recurrente, el sentido de *alzada* o *fundamento* a partir del cual se numeran los años. Hallaremos, pues, varias épocas de una misma Era. En efecto, *Era* podría proceder de *aira*, del verbo *áirō*, con el sentido de *alzar* o *levantar*.

Este mito de la modernidad *ab-soluta*, más allá de la historia, posee una potencia aberrante que le ha permitido perpetuarse por encima de dos siglos de profunda crítica y de sangrantes desmentidos históricos en los modernos campos de batalla, todos ellos científicamente habilitados. Su persistencia sólo puede responder a razones que la crítica no ha llegado a alcanzar, acaso porque estas razones se encuentren en un plano antes antropológico que histórico. Será atendiendo a este terreno anular o antropológico como quizás podamos hallar el fundamento relativo de esta soberbia moderna.

2.3.2. Un paso en falso fundamental: el bucle autorreflexivo de la historia

El citado mito de la modernidad inaugural y absoluta arraiga en todos y cada uno de los modelos de periodización de la historia que la filosofía moderna ha elaborado. En cada filósofo moderno de la historia se encuentra un mismo paso en falso acrítico, que sólo tardía y difícilmente ha sido discernido. Se trata de algún principio de cancelación del siglo, que adquirirá la forma de un repliegue del tiempo secular el cual, vuelto sobre sí, acaba anudándose y anegándose.

Se trata nuevamente de la consideración del curso secular de la historia desprendido del tiempo antropológico o anular. Si en el campo de la antropología esta consideración separada de los dos modos temporales suponía contemplar los ciclos antropológicos al margen de la historia, ahora se afirmará la culminación de la historia secular misma en la forma de una recurrencia reflexiva *posterior* a su curso. En efecto, la moderna antropología científica contempla los ciclos culturales antropológicos sin considerar su anidación en el tiempo secular. Por su parte las modernas filosofías de la historia contemplan el gran anillo de un tiempo cuyo curso secular se curva sobre sí en la vanguardia de una civilización finalmente reflexiva, realización efectiva del bucle metafísico: *nóesis nóeseos*.

En el ámbito del kantismo y el idealismo es patente esta contemplación de la historia perfecta y reflexiva. Fichte, por ejemplo, construye su teoría de las cinco edades de un modo, que juzga geométrico, en que las edades brotan unas de otras regresivamente por la presión ejercida por dos cotas o límites: la edad del Instinto y la de la Libertad. Una periodización muy notable dado que se pretende lógicamente anterior a la temporalidad empírica, abandonada al afán del historiador. El filósofo —ocupado kantianamente en determinar las condiciones de posibilidad de una historia en general— «construye tranquilamente sus principios, sin ocuparse en lo más mínimo del estado de cosas que le rodea, ni necesitar para nada de su recuerdo para proseguir sus investigaciones; del mismo modo que el geómetra traza sus figuras sin preocuparse de si la imperfección de sus instrumentos puede dar idea cabal de sus propias intuiciones»¹².

Ahora bien, para llevar a cabo semejante construcción es preciso dar por supuesto que esta historia *a priori* incluye precisamente un final, en el que encon-

¹² FICHTE, J. G., 1913, p. 313. Citado en FERNÁNDEZ LORENZO, M., 1980, pp. 22-40.

traremos el comienzo mismo iluminado por la luz de la conciencia. Esta hipótesis se considera exigida, efectivamente, por la construcción misma del orden histórico. Sin ella sólo tendríamos, al parecer, el caos informe de los acontecimientos, mera historia *evenemencial*. Así pues el filósofo de la historia debe avanzar a partir de este supuesto final que es condición de la construcción de la idea de historia en general.

«El historiador que en un asunto semejante no sabe adelantarse incluso a la experiencia y reemplazar lo que aún falta con una precisión fundada en las leyes de la evolución humana en general, sólo tiene en sus manos fragmentos desgarrados de sus conexiones los cuales jamás concebirá, falto de un concepto del todo orgánico al que pertenecen»¹³.

De este modo, será por sustracción a partir de esta cota final como Fichte defina la Idea de la historia y sus períodos. Pero justamente esas «leyes de la evolución humana en general» en las que se pretende fundar la supuesta cota final, son leyes meramente buscadas o intencionales, que se supone que deberían cumplirse en la ciencia histórica, cuyas condiciones de posibilidad se pretende estar determinando. Así pues, es sobre estas leyes que se buscan sobre las que se pretende erigir un estado final de la historia que, sin embargo, sirve, a su vez, para establecer las leyes de la evolución histórica del hombre. Todo ello muy lejos del trabajo empírico del historiador, el cual, al carecer de un concepto del todo orgánico, se perdería entre fragmentos incapaces de arrojar una idea de historia en general.

Ahora bien, si la crítica kantiana de la razón partía del *factum* de una ciencia efectiva, la física newtoniana, por su parte la crítica de la razón histórica de factura idealista no puede asumir con el mismo índice de positividad el pretendido *factum* de una ciencia histórica, que resulta ser meramente intencional.

Si las diferencias con Fichte son fundamentales en otros respectos, en lo relativo al canon histórico diseñado por Marx las semejanzas de procedimiento entre éste y aquél no pueden ser mayores, y justamente debido a su común factura idealista. En 1859, en la *Contribución a la crítica de la economía política*, Marx fija dos cotas históricas fundamentales: de un lado un comunismo primitivo, de otro un comunismo futuro, cuya importancia se encarece en el *Programa de Gotha*, de 1891, contra las tendencias favorables a suspender esta cota final por utópica.

Los elementos que, a través de las épocas definidas, determinan la estructura continua de la historia no serán, en el caso de Marx, las ideas de Instinto, Razón, Libertad, etc., sino el trabajo y los medios de producción que configuran cada fase histórica como modo de producción.

«Sean cuales fueren las formas sociales de la producción, sus factores son siempre los trabajadores y los medios de producción (...). Para que se produzca, en general, deben combinarse. La forma en que se lleva a cabo esta combinación distingue las diferentes épocas económicas de la estructura social»¹⁴.

¹³ *Ibid.*, p. 163.

¹⁴ MARX, K., 1976, p. 43. EN FERNÁNDEZ LORENZO, M., *op. cit.*, p. 30.

No entraremos a discutir aquí la capacidad que la estructura económico-técnica de la sociedad tenga como determinante de las soluciones de continuidad en el curso histórico, como factores de la «*epochē*» periódica del *siglo*. La cuestión es que la posición de la cota final exige, o bien adoptar una perspectiva de futuro, perspectiva metafísica que, por definición, no poseemos, o bien contar con una ciencia de la historia que nos permita prever su culminación, ciencia ésta cuya positividad tampoco puede asumirse en modo alguno. Por el contrario, es la afirmación o auto-posición marxista de esta ciencia de la historia, implícitamente sostenida desde el supuesto de aquella cota final, lo que consideramos su paso en falso fundamental y el signo inequívoco de su mera modernidad.

3. ULTRAMODERNIDAD: ÉPOCA O TEMPORADA

3.1. *La culminación de la historia o la crisis de los elementos*

Acabamos de insistir en la auto-representación de la edad moderna como edad culminante de la historia en nombre de la razón. Pero esta Razón en apoteosis, que llegará a festejarse en Nuestra Señora de París el 20 Brumario del año II de la Nueva Era, no envuelve bajo su manto sacralizado, sino la exigencia de un gobierno ejercido en nombre de las ciencias positivas. A este respecto juzgamos certera la tesis, por lo demás clásica, que apunta Gustavo Bueno:

«Nuestro punto de partida se basa en la constatación de que la racionalización política llevada a cabo por los revolucionarios franceses estuvo en estrecho contacto no ya tanto con las Ideas sobre la Razón que mantenían los escritores e ideólogos o los *philosophes* de la Ilustración, cuanto con los procedimientos de los creadores de las ciencias modernas tales como Newton, Laplace, Lavoisier...»¹⁵.

Desde esta consideración hemos señalado como eje central de la política moderna el despliegue de las ciencias y la consiguiente organización científica de la sociedad bajo un gobierno racional. Se trata del despliegue inicial de las ciencias físico-matemáticas, pero bajo su signo se extenderán también las ciencias del hombre y de la sociedad.

Ahora bien, los dos siglos de la gran instauración moderna han fracasado estrepitosamente en el ejercicio de semejante gobierno racional. El índice de este fracaso es la constante presencia de la guerra, dado que la organización científica se suponía ligada al establecimiento definitivo de la paz. Este diagnóstico no parece discutible a la vista del sangriento paisaje de desolación del siglo recién terminado. En efecto, el paisaje moderno antes que confirmar el fin de la guerra y el inicio de una fase final de equilibrio perfecto, reanudado generación tras generación en el anillo de nuestras pacíficas labores cotidia-

¹⁵ BUENO, G., 2003, p. 106.

nas¹⁶, parece señalar a la reanudación de la pugna histórica. Enfrentamiento que se desarrolla ahora en campos de batalla científicamente preparados. La crítica más habitual a las pretensiones escatológicas del racionalismo moderno ha procedido de esta evidencia. Diríamos que la crítica a esta dialéctica de la modernidad ha adoptado una perspectiva histórico-secular mostrando, frente a pretensiones mesiánicas, la continuación exacerbada de un curso jamás cerrado sobre sí.

Por nuestra parte, queremos adoptar aquí una perspectiva antropológica, o anular, a la hora de contemplar críticamente el proceso de la modernidad, sin olvidar desde luego que las mencionadas dimensiones (histórica y antropológica) han de conjugarse mutuamente. Ambas dimensiones consienten a lo sumo su disociación, pero jamás su separación. Sin duda la mutación que, desde un enfoque antropológico-anular, trataremos de determinar a continuación, está efectivamente alimentada por el programa de las ciencias modernas en su despliegue secular. Ahora bien, juzgamos que sus efectos antropológicos no fueron previstos por los promotores del programa científico-revolucionario los cuales aventuraron un horizonte que, mediante las nuevas ciencias y tecnologías volcadas en la producción y la gestión, sustituiría la dialéctica de la historia por el doble canon del «orden y el progreso». Sin embargo, han aparecido turbulencias en el pausado horizonte sin historia del progreso ordenado, y puede que éstas turbulencias hayan alcanzado a la profundidad del terreno antropológico de un modo tanto más peligroso cuanto que esta dimensión antropológica, genérica y anterior a la historia misma, remite a los elementos últimos, es decir, a los mismos componentes materiales de nuestra civilización.

3.2. *Una nueva forma de consumo: individual, lúdico-libidinal y de masas*

Desde 1948 la paz parece haberse instaurado, si bien de modo precario, en tierras de Europa y los Estados Unidos; de un modo tan precario que durante largos años esta paz se conoció como «guerra fría». En todo caso, ante este largo tiempo de paz los focos bélicos locales, en el extrarradio del llamado «Occidente», podían contemplarse como atavismos o lastres laterales. Por su parte,

¹⁶ La apelación político-jurídica al derecho a la felicidad que nace con el constitucionalismo moderno [Declaración de Independencia de los EE. UU. (1776); Declaración de Derechos de la Constitución del Año I (1793) ...] entendemos que se funda justamente sobre el postulado de la instauración de una Era de la paz perpetua, que permitiría suspender el siglo substantivando la dimensión antropológica anular de la existencia humana. Este derecho a la felicidad significa tanto como el derecho a la retirada del siglo; pero la posibilidad de renunciar al orden político y bélico sólo tiene sentido bajo la consideración de una pacificación definitiva (que, por ejemplo, N. Elias cree poder contemplar positivamente). Si descontamos el postulado de la paz perpetua nada tendría de nuevo este movimiento de *fuga saeculi*, puesto que el tema es tradicional: Giges —rey de Lidia— quedó asombrado cuando el Oráculo de Delfos le reveló que el hombre más feliz de la tierra era un tal Aglaos Psodidio, que vivía dedicado al cultivo de su pequeño huerto en un rincón de la Arcadia.

en el quicio del nuevo milenio, el llamado «conflicto de civilizaciones» que ha inaugurado violentamente el nuevo siglo no parece cobrar la forma de una tradicional guerra entre sociedades políticas y, al menos en el discurso de los contendientes, los enemigos adoptan signos a menudo juzgados arqueológicos, alusivos a la Media Luna o la Cruzada¹⁷.

Ahora bien, latente bajo las nuevas formas de la histórica guerra secular, se viene produciendo desde 1948 una revolución silenciosa, de efecto lento, ajustada al plano del tiempo anular y la dimensión antropológica. Se trata aquí de una revolución de escala diferente a aquella en que tienen lugar la guerra y sus conmociones. En principio podría contemplarse como la simple bendición de la abundancia.

En efecto, aludimos a la explosión del consumo masivo que ha arrasado Europa desde 1948 sobrepujando a las conocidas crisis de ciclo. Los nuevos centros de consumo, que aparecieron entre guerras, se multiplican por doquier. La producción industrial que había conocido un crecimiento exponencial, contraído por crisis cíclicas, ve nuevamente multiplicada su potencia productiva a la vez que las crisis parecen, finalmente, «domesticadas».

Sin duda, el proceso de revolución productiva tiene una longitud histórica que desborda secularmente la cercana fecha de 1948. En efecto, el largo lapso histórico de incremento productivo se remonta habitualmente a las reformas políticas, económicas y religiosas del siglo XVI. Ahora bien, tras la II Guerra Mundial se produce una inflexión característica que no consiste tanto en el asombroso incremento cuantitativo del consumo, cuanto en su nueva índole que determinamos como *individual, lúdico-libidinal y de masas*.

La nueva escala productiva involucra, a nuestro juicio, un nuevo modo de consumo en la sociedad ultramoderna. Esta nueva dimensión de la producción y el consumo resulta capaz de generar a modo de exclusivo ortograma (*parapolítico*) el orientado a consumir lo más posible, lo más variado y lo más deprimido que pueda alcanzarse¹⁸. En el seno de esta sociedad «económico-tecnológica, optimizada y consumista»¹⁹ —regida por semejante ortograma demoledor— el tejido estructural antropológico de las relaciones sociales, de suyo o en principio no reductivamente económico-técnicas, será invadido hasta el punto de que esas relaciones vayan quedando cada vez más reducidas a meros automatismos económicos de cálculo de interés individual. El paradigma general de estas relaciones lo ofreció ya el utilitarismo más inmediato: lograr el mayor grado de satisfacción individual privada (felicidad) para el mayor número de individuos.

¹⁷ Desde la distinción que venimos desarrollando estas figuras (Cruzada, Media Luna, etc.) pueden aparecer como signos fundacionales de diversos órdenes metahistóricos, en el estrato de la Era, antes que en el terreno secular de las épocas. Este es, por lo demás, el estrato de las instituciones antropológicas, único en que puede alcanzar algún sentido la idea de un «conflicto de civilizaciones».

¹⁸ FUENTES, J. B., 2005a, pp. 303-335.

¹⁹ FUENTES, J. B., 2005b, pp. 181-199.

Los veinte años que median entre 1948 y 1970 indican la irrupción de esta nueva dimensión y modalidad del consumo (individual, lúdico-libidinal, y de masas) que ha llegado a ser principio constitutivo del nuevo orden social.

«... a diferencia de los ferrocarriles, de los barcos de vapor o de la introducción del acero y de las máquinas herramientas —que reducían los costes—, los nuevos productos y el nuevo estilo de vida requerían para difundirse con rapidez unos niveles de ingresos cada vez mayores y un elevado grado de confianza en el futuro»²⁰.

Sólo desde un enfoque peligrosamente ingenuo este proceso aparece como una neta bendición liberadora de la miseria característica de las crisis tradicionales, que fueron siempre crisis de escasez. Liberación definitiva, al parecer, una vez que se consideran bajo control los cíclicos riesgos de las modernas crisis de superproducción. Pero se trata de un enfoque muy ingenuo que contempla el mundo antropológico como una balumba de objetos, un gran almacén ofrecido al disfrute privado de un hombre individual, supuestamente anterior y exento respecto del mundo producido.

Por nuestra parte, entendemos que es precisa una ontología de los objetos en cuanto que enseres o formas culturales, no sólo como requisito general ineludible para la construcción de una Antropología, sino también para alcanzar a entender precisamente la conmoción antropológica que esta revolución tácita significa.

3.3. *Los enseres como endoesqueleto del campo antropológico y como fuente de apertura del mundo*

No cabe ensayar en este lugar una ontología de los objetos, mediación inexorable de la Antropología (filosófica). Pese a todo habremos de indicar, sumariamente al menos, las líneas generales de su construcción al objeto de hacer sensible la conmoción muda que inició su despliegue en el citado lapso que media entre 1948 y 1970.

Lejos de contemplar los objetos de la producción antropológica como meros instrumentos, herméticos y ajenos al sujeto que los produce y utiliza, seguimos la línea del conocido tópico engelsiano: «El fuego hizo al hombre» ... que hizo el fuego. Hombre y mundo constituyen el doble foco de una misma figura en la que se conjugan sujetos y objetos. Esbozar la naturaleza de esta constitución conjunta del hombre y del mundo es el objeto de estas líneas.

De entrada habríamos de distanciarnos del naturalismo que reduce la singularidad ontológica de los *enseres*²¹ a la índole de los instrumentos que nume-

²⁰ ROSTOW, W. W., 1978; citado en HOBBSAWM, E., 2004, p. 108. Esta exigida «confianza en el futuro» es un modo críptico de indicar que la expectativa de paz perpetua forma internamente parte de un orden social organizado en torno a esta forma de consumo individual, lúdico-libidinal y de masas.

²¹ Notamos que «enser» podría ser una traducción idónea del «Dasein» heideggeriano; si bien usado en un sentido opuesto, que implica una completa rotación, al que poseyera en

rosos animales producen y utilizan. A partir de ahí determinaremos la gravedad ontológica característica de los enseres y los ecos que la acompañan en los terrenos del tiempo histórico cíclico y secular.

En otros lugares²² hemos desarrollado con cierta parsimonia esta cuestión y a ellos nos remitimos. Afirmamos la singularidad ontológica de los enseres fundándola en su naturaleza doblemente articulada o formalizada, una idea que procede de la generalización a la totalidad e integridad (*totum et totaliter*) del mundo antropológico de la idea de doble articulación de los lenguajes humanos de palabras. Esta idea ha sido desarrollada, como se sabe, fundamentalmente en las obras de A. Martinet (1908-1999) y E. Benveniste (1902-1976) y es hoy un principio fundamental de la lingüística contemporánea.

En definitiva afirmamos una estrecha analogía entre la estructura funcional de los enseres y las palabras. En atención tanto al sentido más inmediato del término cuanto a sus ecos teológicos, hemos llamado *logos* a la atmósfera antropológica articulada por tales enseres, cuya estructura funcional incluye en un ciclo dialéctico al propio cuerpo ejecutivo del hombre, que aparece así como producto del *logos* que él mismo produce. Así pues, defendemos que el cuerpo ejecutivo u opertorio del hombre, cuya génesis biológica indeterminada es preciso admitir sin paliativos, recibe su culminación o determinación última de la atmósfera de este *logos* antropológico, es decir, de la *noosfera* que lo circunda y lo alimenta y que es, a la par, producto de su propia actividad.

En efecto, merced a los enseres se produce una disociación de la actividad del sujeto individual respecto del ámbito cultural en el que dicha actividad se genera. Este ámbito resulta capaz de sostenerse con independencia relativa de cualesquiera sujetos, si bien no de todos ellos. Semejante disociación adquiere la forma de una persistencia de los enseres más allá de la vida de cualesquiera sujetos individuales, aunque no más allá de la vida de todos los individuos que pudieran *invertir* esas estructuras o redes de enseres. El paradigma de esta figura se puede encontrar en el lenguaje —*Langue*— y su persistencia disociable del habla individual —*Parole*— y subsistente más allá de la vida de los individuos. Una estructura, en suma, que posee una objetividad formal antropológica *sui generis*, siquiera sea de índole *metasubjetiva*. La totalidad de la esfera cultural que configuran las redes de enseres, y que incluye al propio idioma, posee esta persistente subsistencia sobre la cual puede *alzarse*, justamente, el tiempo histórico. Un tiempo que trasciende la copresencia de sujetos de distintas clases de edad y remite así a un pretérito o a un futuro de escala histórica, inicialmente anular, la cual ha sido definida anteriormente.

Dos rasgos sirven a disponer la recurrencia generacional en el hilo continuo de la herencia cultural, que inaugura el tiempo antropológico: de una parte, la

la ontología de M. Heidegger: si el hombre es el «ser-ahí» que «está-en-el-mundo» será en la medida en que es el mundo mismo el que «está-ahí» virtualmente contenido en los objetos o en-seres elaborados por el hombre. Por lo demás nuestra predilección, terminológica y conceptual, por el término «enser» sigue la línea trazada por Juan David García Bacca (1984).

²² FUENTES, J. B., 2003; FUENTES, J. B. - MUÑOZ, F. - QUIROGA, E., 2006, y MUÑOZ, F., 2007.

dureza misma de los objetos, condición de su duración; de otra parte, la transferencia transgeneracional de los mismos, que se apoya en la formación social que envuelve a la producción. Esta continuidad de la herencia cultural se dobla inicialmente sobre sí mientras tal herencia se mantiene estable, de suerte que los herederos replican el orden de los padres (*annus*). Ahora bien, este hilo continuo acabará fracturándose y abriéndose al curso secular de la historia en cuanto se produzca una acumulación diferencial de la herencia cultural en ciclos generacionales sucesivos (*saeculum*). En este punto se estará abriendo paso la doble configuración conjugada (anular-secular) en cuya dialéctica consiste la batalla de la historia, tal como quedó dibujada anteriormente.

Pues bien, esta doble configuración histórica y el aparente secreto de la «humanización» descansan, a su vez, en la figura doblemente articulada o en la doble formalización de los enseres. Entendemos que esta doble formalización ha hecho posible la constitución metasubjetiva del campo antropológico. Sin duda, es ésta una figura patente, pero en cuya gravedad ontológica nos permitimos señalar que apenas se ha reparado.

En efecto, es comúnmente reconocida la naturaleza doblemente articulada de los lenguajes naturales de palabras o idiomas. Éstos constan de una formalización fonológica (segunda articulación) en la que los sonidos emitidos de hecho se sujetan a la forma o canon normativo de un número determinado de fonemas, en función de la sujeción de estos fonemas, a su vez, a una segunda escala normativa o un segundo canon constituido por los monemas (primera articulación) y en cuya composición formal los fonemas se definen. Por su parte, los monemas se desdoblan en componentes léxicos o semánticos (lexemas) y componentes propiamente sintácticos o gramaticales (morfemas).

Pues bien, por nuestra parte advertimos que esta misma composición doblemente formalizada puede hallarse también en los objetos, que constarán de un doble plano integrado de partes formales o piezas que se componen en la figura compleja de cada objeto individual, el cual es, a su vez, término de un campo de objetos significativamente ordenados. En efecto, los enseres, como las palabras y en virtud de su misma doble articulación, no pueden considerarse exentos o aislados sino por abstracción. Sostenemos que también los enseres constituyen redes sintagmáticas, diseños complejos normativamente organizados o articulados. En función de esta característica los círculos de objetos poseen la misma índole formalmente metasubjetiva que se reconoce a la lengua. Asimismo requieren, como la lengua misma, de su actualización por el uso o ejercicio individual a la manera de lo que ocurre en el habla.

Indudablemente el tipo de enseres que son las palabras posee una característica especial que no deriva únicamente de la materia sutilísima —aérea o «espiritual»— con la que están construidas y en virtud de la cual resultarían ya una singularidad entre los objetos. El carácter especial de las palabras deriva también de su lugar de gozne o dimensión bifaz situada entre los individuos y el mundo —su mundo de enseres—. La flexión gramatical del lenguaje puede contemplarse como el signo de la actividad de los sujetos, de su presencia y su

potencia constructora, frente al carácter inercial o *inanimado* de los enseres, cuando son considerados al margen de los individuos. Podrían contemplarse, en efecto, los objetos-enseres como sedimento de la corriente de la *praxis*, que es atributo subjetivo aunque discorra *sujeta* al ámbito normativo de los objetos. Semejante sujeción a la figura normativa del ámbito de los enseres caracteriza un comportamiento que no es ya reductible a categorías etológicas, razón por la cual nos merece la designación específica de *praxis*. Así pues, la actividad antropológica o *praxis* se nos muestra como caudal de la doble articulación de todo objeto posible, que a su vez sería el cauce de dicha actividad. A su vez, dicha doble articulación, que lo es de todo objeto posible y por ello de la actividad antropológica, debe ser vista como la *f fuente mundanal* misma, es decir, como la *f fuente de apertura del mundo y al mundo*, en cuanto que vertebradora de la *praxis* antropológica y desencadenante de su específica temporalidad (anular y secular). Y es dicha fuente mundanal la que se manifiesta y se cumple, a su vez, muy especialmente en el lenguaje en cuanto que gozne imprescindible entre el cauce que es el mundo metasubjetivo y su caudal que es la actividad antropológica.

Por otra parte, entendida de este modo la característica de los enseres resulta comprensible la función de «endoesqueleto del cuerpo social y político» que les atribuimos. En efecto, las redes de enseres constituyen una suerte de esqueleto interno sobre el que se erige la actividad práctica operatoria de los hombres. La *praxis* antropológica es posible merced al soporte, continuamente *reanimado*, constituido por la estructura sintagmática de los enseres. A su vez, la *praxis* misma posibilita la nutrición y crecimiento del propio círculo cultural gracias a la actualización continua de la estructuras de enseres merced a la producción y uso de los mismos.

3.4. *La inconsistencia de los enseres como crisis de los elementos*

Así pues, los enseres se nos manifiestan, como hemos dicho, como genuina «fuente del mundo» en cuanto que *vertebradores* de la *praxis* antropológica y desencadenantes de su específica temporalidad, tanto en su dimensión anular cuanto en su dimensión secular. Asumida de este modo su potencia ontológica, se entenderá que el incremento del consumo y su nueva naturaleza *individual, lúdico-libidinal y de masas* pueda producir una *turbulencia* honda y real. Un desequilibrio o desorden no sólo en el plano secular, en que se desenvuelven los problemas político-económicos más visibles, sino también y fundamentalmente en el plano anular o antropológico. A modo de conclusión trataremos de describir los efectos de esta turbulencia en el estrato antropológico, sin olvidar que las dos dimensiones que venimos detallando constituyen la doble faz inseparable de una misma realidad antropológica.

Proponemos cifrar el efecto fundamental de la mencionada metamorfosis del consumo en una profunda *inversión* que, sin duda, sugiere un anudamiento o reflexión temporal, que induce el espejismo de un cierre del tiempo histórico. El tiempo antropológico descansa en la persistente subsistencia o dura-

ción metasubjetiva del mundo producido de los enseres, un fundamento que soporta tanto la dimensión anular cuanto la secular del tiempo antropológico. Anular: cuando la herencia cultural recurra en relativo estado de equilibrio. Secular: cuando comience a distribuirse siguiendo líneas de acumulación diferencial entre los grupos de cada círculo cultural, produciendo su escisión. En el seno de las formas de parentesco la herencia común permanecerá relativamente compartida y constante, pero, más allá de este vestigio neolítico del parentesco, la herencia cultural habrá de distribuirse según clases y cuerpos políticos diversos y enfrentados; con ellos se abrirá paso el tiempo secular del enfrentamiento histórico. Ahora bien, al menos hasta el presente, el ciclo anular se habría conservado materialmente engarzado o refundido a la escala del curso secular de la historia.

La cuestión es que como consecuencia de la formidable ampliación cuantitativa y del nuevo tipo de consumo, los enseres van perdiendo su dureza y duración características de suerte que no transitan ya conservándose de generación en generación. Con ello su persistente subsistencia queda impedida en el momento mismo en que habría de generarse. Se produce así una especie de cristalización paradójica que parece tener lugar en una solución acuosa que la diluye. El valor de endoesqueleto de las redes de enseres queda en entredicho justamente cuando estas formaciones se disuelven en el vaciadero inconsistente de la nueva forma del consumo.

Ante este fenómeno se han multiplicado las metáforas de descomposición y difusión dispersa: «relaciones líquidas», «identidades vicarias», «figuras fragmentarias»²³ ... A su vez, con un hondo hálito irracionalista, se pide la renuncia al sistema y la teoría, señalándose el final de los grandes relatos en nombre del nuevo *patchword* teórico, es decir, del centón sin unidad de una literatura leve, ligera, liberada.

Esta inconsistencia de las formas culturales, que van perdiendo la condición de genuinos enseres ante la voracidad de su consumo, produce, al menos en principio, la ilusión de una creciente aceleración secular. En breve, sin embargo, advertimos que esa aceleración extrema equivale a una paradójica quietud, que induce la idea de un final de la historia. En efecto, la vinculación al pasado se rompe con la disolución de una herencia cultural crecientemente descargada de su histórica gravedad. Con ello el movimiento absoluto, desprendido de su procedencia, se abre a un futuro indeterminado, puesto que toda efectiva determinación de futuro se construye en el presente en función de alguna orien-

²³ Toda una extensa literatura ha tematizado esta «fluidez», de Zygmunt Bauman a Michel Houellebecq. Desde las «ciencias sociales» a la novela, con vigencia semejante, puesto que se acompaña de un escepticismo creciente hacia toda estructura gnoseológica que pretenda afirmarse más allá del valor de verdad que pueda gozar un «*patchword* teórico», negando cualquier eficacia totalizadora y comprensiva (política) a la nueva multitud de análisis fragmentarios. Es patente la conexión íntima entre esta «crisis de los elementos» y la negación de la posibilidad de cualquier programa (político) de análisis holístico y sistemático de la sociedad y de la historia.

tación pretérita. La figura que se nos dibuja es la de un presente desfigurado, sin origen ni procedencia, y desorientado ante un horizonte indistintamente homogéneo y perfectamente luminoso. Se trata, en suma, de un presente *puro* en el que los objetos banalizados, lejos de soportar el paso de numerosas y sucesivas manos, se disuelven entre unas manos que los niegan apenas los han tocado, convertidos en objetos blandos, deformantes, oníricos.

La inversión a la que apuntamos puede contemplarse desde diversos costados que constituyen aspectos del mismo fenómeno. De entrada, inversión de las tradicionales crisis de escasez devenidas crisis de superproducción. Esta inversión está directamente vinculada con la inversión misma de la clásica relación entre producción y consumo. Si tradicionalmente la producción venía orientada por el consumo, finalmente el consumo aparece como variable dependiente de una producción capaz de generar los deseos que ha de venir a satisfacer (ley de Say). Auténticas mutaciones psichistóricas han acompañado en verdad a esta inversión: la honda modificación de la distribución de las virtudes es su signo. Nos referimos al moderno cataclismo del orden moral por el cual el ahorro se convirtió en pecado contra la sociedad y la caridad en desviación de la utilidad y obstáculo de la riqueza. Con ello quedaría demostrada la debilidad antropológica de la tradición, la cual ya quedara patente en el terreno secular, histórico y/o político. En efecto, tampoco en este terreno (antropológico-cultural) la tradición ha podido resistir al enorme poder de un modelo productivo capaz de envolver íntegramente al consumo.

Pero la inversión asociada a este proceso apunta finalmente a un trueque temporal que modifica el sentido mismo de la polaridad histórica. La gravedad del pasado sobre el futuro, que había determinado el orden de la sociedad clásica hasta el final del último milenio, se ha visto invertida. Esta gravedad del pretérito sobre el presente, consubstancial a la continuidad intrahistórica del siglo, parece quebrarse cuando la tendencia bascula, ahora de un modo indeterminado, hacia el futuro, produciendo una inclinación inmediata de las clases de edad más avanzada hacia las más jóvenes. Esta modificación está tras la exaltación de la adolescencia y la juventud, que puede contemplarse ahora como la «fase culminante del pleno desarrollo humano».

Por su parte, la propia idea del mercado se ha liberado y descargado al punto de aludir a un espacio abstracto y sin raíz, cuya morfología culturalmente indiferenciada y «concentracionaria»²⁴ —la propia de las hoy llamadas «grandes superficies»— ofrece la contrafigura de un mercado tradicional, atado a la tierra por el peso de los lares.

«Este es el lugar donde cambian de dueño objetos que durante muchos años, durante decenios y siglos han estado llevando una vida soñolienta en las familias y en los hogares. Afluyen de las habitaciones, de los desvanes, de los

²⁴ Su morfología nos recuerda a los «campos de concentración» característicos del siglo xx: hoy no destinados a la masiva concentración-eliminación de prisioneros, sino diseñados para la concentración masiva de consumibles y consumidores. Nuevos campos de concentración, sin alambradas.

trasteros y traen consigo recuerdos anónimos. El mercado entero está así repleto de irradiaciones de los lares»²⁵.

Los enseres o formas culturales, esos viejos condensadores del tiempo humano (anular y secular), se convierten tendencialmente en perfectos productos de un consumo inmediato. Inmediatamente gastados, reducidos al carácter de ejemplar mecánico, su valor queda identificado con su precio. Su misma «perfección» es fundamento y signo del tiempo perfecto, del puro presente luminoso sin porvenir y sin historia. Con ellos estamos ante los objetos finales del mundo de la razón pura.

Pero al apuntar a la nueva índole del consumo estamos aludiendo a lo que hemos definido como el endoesqueleto mismo del orden antropológico, o sea, la estructura orgánica íntima sobre la que descansa el cuerpo social y político, y cuya disolución paradójica da razón de la frívola desenvoltura de nuestras relaciones sociales. Una ultramoderna levedad que así como pudo hacer de la caridad y del ahorro vicios contrarios a la sociedad, está en trance de hacer de la fidelidad un sombrío pecado contra la ligereza del mundo. Se nos exigirá —la fórmula ya puede oírse— algo tan paradójico como la «fidelidad al futuro». Pero el futuro sencillamente no-es. Desprendido del pasado remite, de hecho, a un espacio de completa irresponsabilidad. Por eso resulta tan cómodo indicar en su dirección, porque su dirección es *cualquiera*, no supone ataduras ni vigenias, no comporta necesidad ni firmeza. Ligarse a un futuro absoluto es desligarse absolutamente. Pero no se trata meramente de la sobriedad, la caridad o la fidelidad, es el entero sistema tradicional de las virtudes y su sentido, en cuanto que centrado en la *fortaleza*, el que se presenta de suyo como la contrafigura de este orden plástico, dúctil, fluido.

4. CONCLUSIÓN

Naturalmente entendemos que la historia pueda estimarse como un campo de batalla lleno de horror o de gloria, que las realizaciones heredadas pueden valorarse como altares para el sacrificio o para el agradecimiento. La gravedad del pasado puede juzgarse, en suma, como ancla o como lastre. Ahora bien, el juicio sobre el pasado da inexorablemente nuestra propia medida, pues no tenemos otra. Sólo el pasado exige fidelidad, y seguramente no es absurdo pensar que nuestra ultramoderna ausencia de fe (teologal) algo tiene que ver con la inversión de la polaridad histórica que venimos señalando: «lo que es y no puede no ser» es tanto el pasado como el signo de una divina necesidad.

El carácter de nuestro tiempo es, según un diagnóstico unánime, cierto desasimilamiento ontológico, una fútil ligereza. El tiempo presente ya no se mide a la escala histórica de las épocas sino en los términos del tiempo ingravido de la

²⁵ JÜNGER, E., 1995, p. 239.

moda, en el que la pesada responsabilidad histórica ha dado paso a las frívolas exigencias de la temporada. Por nuestra parte nos resistimos a proclamar el lúdico fin del mundo y de la historia y en su lugar apelamos todavía a esa oscurecida raíz del presente, que en cada caso nos sitúa, de un modo selectivo y comprometido y, por ello, responsable y libre, ante un horizonte futuro determinado. G. K. Chesterton ya tuvo a la vista ese miedo al pasado que se ha convertido hoy en una estampida de paradójico pánico que nos aboca a la ilusión del instante y de la satisfacción sin demora. Sus palabras de entonces anuncian el tiempo presente.

«Puedo hacer el futuro tan estrecho como yo mismo; el pasado está obligado a ser tan ancho y turbulento como la humanidad. Y el resultado de esta moderna actitud es realmente el siguiente: los hombres inventan nuevos ideales porque no se atreven a poner en práctica viejos ideales. Miran hacia delante con entusiasmo porque les da miedo mirar hacia atrás»²⁶.

En las páginas que preceden hemos intentado apuntar al menos al fundamento de ese temor y del presente encadenamiento a un futuro absolutamente simple y luminoso. Pero no podemos, ciertamente, dejar de observar que en el terreno histórico-político siguen vigentes, aunque convenientemente disimulados, los viejos problemas que inauguraran la historia, que no pueden dejar de seguir siendo los auténticos motores de la dialéctica entre la discordia y la guerra. Su presencia suspende todavía eventualmente la definitiva sustitución de la política por la gestión y la administración tecno-económica. En efecto, no podemos juzgar reducida la distancia entre los círculos culturales, pese al espejismo, acaso bienintencionado, de los derechos universales del hombre. La nueva lengua franca, el inglés, no suspende —como tampoco la *koiné* antigua o el ecuménico latín medieval— la dialéctica de la historia. También las clases opuestas se mantienen enfrentadas de modos muy diversos. En suma, la *confusio linguarum* sigue siendo el índice de una persistente historia sobre cuya nueva *epochē* puede admitirse discusión. No parece discutible, sin embargo, la falsedad de su pretendida suspensión definitiva.

En conclusión, si bien el nuevo modo de consumo ha supuesto enormes mutaciones psichistóricas en el orden del tiempo intrahistórico y anular, también puede notarse ya que la multifragmentación y el vaciamiento ontológico de los enseres están topando con sus límites. Son muchos los signos de insatisfacción, se multiplican casi con urgencia los ensayos de comprensión de las nuevas epidemias de desesperación en las grandes ciudades de aluvión del presente. Entendemos que la mera posibilidad de la comunicación niega los discursos apocalípticos, pero su carácter cada vez más residual y su enorme dificultad ponen en ridículo a los apologistas del paraíso ultramoderno. Del proceso que hemos querido rastrear parece estar resultando una formación social característica, que quizás justifique a los defensores de una relativa novedad, pero no a los que anunciaron el final de la historia y la fundación de la Nueva Era.

²⁶ CHESTERTON, G. K., 2006, p. 31.

La desarticulación patente de las estructuras comunitarias, la posibilidad de una biotecnología de la reproducción humana desprendida de las formas del parentesco²⁷, una individualización que alcanza extremos no previstos... y todo ello en conjugación con la constitución de cuerpos de especialistas de la gestión y administración tecno-económica de la sociedad, que se ciernen sobre nuevos estados convertidos en administradores sin historia. Estos son ya signos para augures... En el presente indefinido que todavía avanza sólo podemos tantear en los ciegos meandros de la luz.

REFERENCIAS

- ATLAN, H. (2005): *L'utérus artificiel*, París, Seuil.
- BUENO, G. (1987): *Etnología y utopía*, Gijón, Júcar.
- (1996): *El mito de la cultura*, Barcelona, Prensa Ibérica.
- (1997): «Diez propuestas “desde la parte de España”, para el próximo Milenio», en *Cincuenta propuestas para el próximo milenio*, Oviedo, Fundación de Cultura del Ayuntamiento de Oviedo, pp. 47-93.
- (2003): *El mito de la izquierda. Las izquierdas y la derecha*, Barcelona, Ediciones B.
- CHESTERTON, G. K. (2006): *Lo que está mal en el mundo*, Madrid, Ciudadela.
- DAMASIO, A. (2006): *En busca de Spinoza*, Barcelona, Crítica.
- ELIAS, N. (1993): *El proceso de la civilización*, Madrid, FCE.
- (1987): *La soledad de los moribundos*, Madrid, FCE.
- FERNÁNDEZ LORENZO, M. (1980): «Periodización de la historia en Fichte y Marx», en *El Basilisco*, 1.ª época, n.º 10, pp. 22-40.
- FICHTE, J. G. (1913): *Destino del hombre y destino del sabio*, Librería General de Victoriano Suárez, Madrid.
- FUENTES, J. B. (2003): «Intencionalidad, significado y representación en la encrucijada de las “ciencias” del conocimiento», en *Estudios de Psicología*, 24 (1), pp. 33-90.
- (2005a): «El espacio europeo de educación superior, o la siniestra necesidad del caos», en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 38, pp. 303-335.
- (2005b): «Filosofía, política y metapolítica». Entrevista. *Nexo. Revista de Filosofía*, n.º 3, pp. 181-199.
- FUENTES, J. B. - MUÑOZ, F. - QUIROGA, E. (2006): «Una nota sobre las posibilidades de desarrollo de la concepción sociogenética de la subjetividad de Norbert Elias: la doble formalización de la subjetividad antropológica», en *Revista de Historia de la Psicología*, 27(2/3), pp. 355-362.
- GARCÍA BACCA, J. D. (1984): *Invitación a filosofar según espíritu y letra de Antonio Machado*, Barcelona, Anthropos.
- HOBBSBAMM, E. J. (2004): *Historia del siglo XX*, Barcelona, Crítica.
- JÜNGER, E. (1995): *Radiaciones. Diarios de la Segunda Guerra Mundial*, Barcelona, Tusquets.
- MARX, K. (1976): *El Capital*, Madrid, Siglo XXI.
- MUÑOZ, F. (1998): «Gustavo Bueno: Edad y Realidad», en *Anábasis*, 1.ª época, n.º 6, pp. 59-72.

²⁷ ATLAN, H., 2005.

MUÑOZ, F. (2007): «La idea de forma cultural. Esbozo de una crítica de la modernidad», en *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, n.º 15, enero-junio. Disponible en: <http://www.ucm.es/info/nomadas>.

STEINER, G. (1987): *Antígonas*, Barcelona, Gedisa.

Departamento de Filosofía I
Facultad de Filosofía (Edif. «A»)
Universidad Complutense de Madrid
Ciudad Universitaria, s/n
28040 Madrid (Spain)
jbfuent@filos.ucm.es

DR. JUAN B. FUENTES

Departamento de Sociología V (Teoría Sociológica)
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología
Universidad Complutense de Madrid.
Pozuelo de Alarcón, s/n
28223 Madrid (Spain)
fernandomunoz@cps.ucm.es

DR. FERNANDO MUÑOZ

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2007]